

Arkoun's Political thought is essentially very close to the epistemological basis of his Islamic thought, that is "Applied" Islamology, assuming a deconstruction of Islamic thought; an effort to compare between legacy of Islamic and Western thought, in separating from logocentrism of classical Islamic thought to contemporary Islamic epistemology through an effort to implement semiotics and social sciences. Based on the paradigm of the Applied Islamology, an idea that can be derived from Arkoun's—as a core of this article—is its implication in the field of Islamic political ethics. From this study, the writer finds out the urgency of mutual relation between religion and state, in which religious values can appear as its content, while state as its frame.

Keyword: *Islamologi Terapan, relasi, agama dan negara, etika politik.*

RELASI AGAMA DAN NEGARA DALAM PERSPEKTIF MOHAMMED ARKOUN

181

Muhammad Azhar

A. Pendahuluan

Kajian nilai politik Islami sangatlah dibutuhkan terutama bila dikaitkan dengan perkembangan modernitas dewasa ini. Namun kajian tersebut lebih bersifat etis-substansial, bukan bersifat normatif yang cenderung menggunakan logika *white and black* dalam setiap telaah yang dilakukan. Dalam konteks pemikiran tersebut di atas telah mulai muncul satu dua sarjana Muslim yang ingin menekuni tentang pemikiran politik Islam yang berdimensi etis-substantif, di antaranya adalah Mohammed Arkoun.

Mohammed Arkoun sendiri merupakan tokoh Islam yang cukup serius dalam memberikan tawaran pemikiran konseptualnya melalui paradigma *Islamologi Terapan* yang juga berdampak pada pemikiran etika politiknya. Menurut penulis, ada tiga hal yang membedakan Arkoun dengan para pemikir Muslim lainnya.

Pertama, Mohammed Arkoun merupakan salah seorang di antara pemikir Muslim pasca modernis/kontemporer (abad 21)—pasca gelombang Muslim modernis seperti Abduh dan Ridla—yang memiliki otoritas untuk membangkitkan kembali ‘batang terendam’ potensi kekayaan pemikiran Islam. Otoritas Arkoun telah diakui oleh dunia pemikiran Islam internasional bersama-sama dengan para pembaharu Islam lainnya seperti: Fazlur Rahman (Pakistan) dengan paradigma Neomodernisme Islam; Naquib Al-Attas (Malaysia) dan Ismail Raji al-Faruqi (Palestina) yang keduanya dikenal sebagai pelopor *Islami-zation of Knowledge*; Syed Hossein Nasr (Iran) dengan paradigma spiritualitas dan tradisionalitas Islam; Hassan Hanafi (Mesir) dengan “al-Yasar al-Islāmy/Islamic Left”; Asghar Ali Engineer (India) dengan teologi pembebasannya; Mahmoud Thaha, Abdullahi Ahmed an-Na’im (Sudan) dengan “dekonstruksi syariahnya”; Nashr Hamid Abu Zayd (Mesir) dengan “kritik teks al-Qur’an”; Mohamed Abed Al-Jabiri (Maroko) dengan teori *bayāni*, *burhāni* dan *irfāni*; Muhammad Syahrur (Suriah) yang dikenal dengan teori *nazhariyyat al-hudid*; Abdulkarim Soroush (Iran) dengan teori penyusutan dan pengembangan (*devolution and evolution*) Islam; dan Nurcholish Madjid (Indonesia) dengan “sekularisasi Islam”nya.

Kedua, dibanding para pemikir lainnya, Arkoun termasuk salah seorang pemikir Muslim yang memiliki kemampuan intelektual untuk mengawinkan antara “otentisitas Islam” dengan wawasan humaniora, *social sciences* kontemporer. Dari renungan akademisnya ini dia melahirkan paradigma Islamologi Terapan. *Ketiga*, Arkoun merupakan pemikir Muslim yang memiliki pengalaman hidup di dua tradisi—sejak kecil—yakni Islam (Aljazair) dan (Barat) Perancis yang tentunya sangat berpengaruh dalam upayanya untuk merekayasa studi keislaman masa

depan yang berupaya mempertautkan dua khazanah peradaban di atas, yang dalam saat yang sama banyak pemikir Muslim lainnya—dengan beberapa pengecualian—malah ‘mempertentangkan’ kedua tradisi tersebut. Adapun yang menjadi inti dari pemikiran Mohammed Arkoun adalah dalam konsep Islamologi Terapan, dekonstruksi terhadap logosentrisme pemikiran Islam serta pemanfaatan semiotika dan *social sciences* kontemporer dalam studi Islam.

B. Relasi Agama dan Negara

Wacana tentang hubungan antara agama dewasa ini menjadi hangat kembali di dunia Muslim sehingga muncul, apa yang disebut Bassam Tibi, dengan fenomena *repolitisasi Islam*, yang mengandung makna bahwa Islam dijadikan landasan ideologi politik.¹ Menurut Bassam Tibi, gejala repolitisasi Islam ini paling tidak disebabkan oleh dua hal, *pertama*, umat Islam sedang mengalami krisis identitas. *Kedua*, adanya krisis sosial—ekonomi dan gejala pemiskinan yang melanda umat Islam, sehingga keadaan ini menjadi lahan subur bagi tumbuhnya ideologi-ideologi keagamaan yang menawarkan janji-janji pembebasan.

Tetapi sayangnya, Islam sering kali ditawarkan sebagai sebuah sistem aturan politik secara eksklusif² bahkan dalam konteks tertentu sebagai legitimator sebuah kekuasaan.³ Namun kurang disadari, bahwa

¹ Lihat Bassam Tibi, *Krisis Modern dalam Peradaban Islam*, terj. Yudian W. Asmin, *et all* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), hlm. 163.

² Contoh kasus “pelaksanaan syariat Islam” maupun ide tentang “khilafah”, misalnya, sedikit-banyaknya juga banyak dilandasi pada romantisme-historis Islam masa lalu, sekaligus sebagai upaya redefenisi jati diri umat.

³ Untuk konteks Indonesia, misalnya, kelahiran ICMI dianggap sebagai salah satu bukti dimana Islam ingin dijadikan alat legitimasi kekuasaan ketika itu, lihat, Syafiq Hasyim, “Islam dan Politik: Sebuah Studi Keterkaitan, Telaah Awal Mengenai Pemikiran Mohammed Arkoun”, dalam *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme, Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 131. Lihat juga Peter G. Riddell, “The Diverse Voices of Political Islam in Post-Suharto Indonesia”, dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 13, No. 1 (UK-USA: Carfax Publishing, 2002), hlm.70 (Another voice articulating modernist reformist sentiment is the ICMI. Though not directly involved in politics, many of its leading members are politicians themselves, chief among whom was former President B.J. Habibie. Following the June 1999 general elections, the

bila Islam telah bersinergi menjadi sebuah ideologi politik akan berdampak pada munculnya “ketakutan ideologis-politis”—berdampak pada munculnya gejala Islamophobia—dari orang lain (baca: non-Muslim), karena tanpa disadari pada saat yang sama akan mudah dijadikan “alat pemukul” bagi komunitas lain. Sebenarnya, bila dikritisi lebih jauh, Islam memang dapat digunakan sebagai sebuah ideologi politik yang kaku, namun bisa juga dijadikan sebagai solusi etis dan moral secara lebih demokratis.⁴ Namun untuk yang terakhir ini membutuhkan pemikiran dan kerja politik yang serius, yang memang tidak banyak orang bersedia menekuninya.

Menurut peneliti, di samping dua hal di atas, ada beberapa hal lain yang menyebabkan munculnya repolitisasi atau ideologisasi Islam di atas, *pertama*, adanya fakta hegemoni kekuasaan Barat (baca: AS) terhadap banyak negeri-negeri Muslim. Fakta ini menyebabkan dunia Muslim menjadi bersifat defensif terhadap terhadap Barat, dan medium pembangkit motivasi untuk memperkuat daya dukung perlawanan itu adalah Islam sebagai sebuah ideologi perjuangan. *Kedua*, dalam saat yang sama, mayoritas umat—terutama para aktivisnya—kurang memiliki pemahaman yang rasional dan kritis ketika melihat Islam dalam konteks perjuangan politik umat. Kebanyakan para aktivis tersebut menjadikan Islam sebagai sebuah ideologi tandingan terhadap ideologi Barat (baca: Kapitalisme) sekaligus merupakan jalan pintas perjuangan yang dianggap ringan dan cepat saji, sekaligus melakukan mobilisasi umat melalui pemanfaatan simbol-simbol keislaman. *Ketiga*, sudah

184

ICMI was concerned with the overwhelming support recorded for the PDI-P and its leader Megawati Sukarnoputri, and it played a key role in proposing and generating the Central Axis coalition of Muslim parties, which led to the eventual success of Abdurrahman Wahid in the presidential election. It was ably assisted in this task by the newspaper *Republika*, established at the same time as the ICMI and closely allied to ICMI policies and pronouncements).

⁴ Lihat Syafiq Hasyim, *Ibid*, hlm. 132. Bandingkan M. Din Syamsuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Pemikiran Islam”, *Ulumul Qur’an*, 4 (1993), 2, hlm. 4-9. Peneliti sendiri memberikan istilah untuk aliran kedua ini sebagai penganut mazhab politik *Islam integralis*, bandingkan dengan Muhammad Azhar, *Wawasan Sosial Politik Islam Kontekstual* (Yogyakarta: UPFE, 2005), hlm. 337.

barang tentu tak dapat pula dipungkiri adanya semacam *political interest* yang tertanam dalam benak sebagian aktivis Muslim dalam memanfaatkan simbol-simbol keislaman di panggung pragmatisme politik.

Mohammed Arkoun sendiri dalam memberikan kata pengantar untuk bukunya *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* menyatakan bahwa:

Islam Arab sejak abad XIX telah menderita berbagai benturan keras yang banyak jumlahnya karena terjadinya hegemoni politik, ekonomi dan budaya oleh bangsa Eropa di kawasan Laut Tengah; penjajahan, kemudian berbagai perang kemerdekaan bangsa telah memaksa kaum Muslim untuk bertopang pada agama di dalam mengembangkan suatu ideologi perjuangan.⁵

Lebih lanjut Arkoun mengharapkan bila negeri Muslim—seperti Indonesia—bisa mengembangkan Islam yang bebas dari kungkungan logosentrisme politik sebagaimana yang mendera Arab Islam di atas. Selama kunjungannya ke Indonesia (Jakarta dan Yogyakarta) Arkoun merasa optimis bila Indonesia bisa menjadi teladan bagi dunia Islam dalam upaya melahirkan para intelektual Muslim yang dapat merespon modernitas secara cerdas dan akademis. Para pemikir Islam Indonesia diharapkan oleh Arkoun dapat melakukan upaya “*peningkatan menuju ruang-ruang baru bagi pemahaman, penafsiran dari segala masalah yang ditimbulkan oleh apa yang kita sebut kemodernan*”⁶.

Perlu dikemukakan di sini, dalam membicarakan aspek hubungan antara agama dan negara ini paling tidak ada empat pendekatan. *Pertama*, pendekatan depolitisasi agama dalam pengertian upaya politis untuk memarginalkan peran agama dalam wilayah politik atau wilayah pengambilan keputusan kebijakan politik. *Kedua*, pendekatan politisasi agama dalam rangka pemberian legitimasi kekuasaan atau agama hanya dijadikan sebagai penguat rezim yang berkuasa (*status quo*) atau simbol-

⁵ Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami*, hlm. 39

⁶ *Ibid.* Bandingkan pula dengan Nurcholish Madjid, yang mengulas secara panjang lebar tentang relasi Islam dengan kemodernan, dalam karyanya, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 450-525

isasi agama sebagai pendukung atau pemberi legitimasi politik. *Ketiga*, adalah upaya untuk menjadikan nilai-nilai profetik agama sebagai acuan atau kerangka dan bingkai moral bagi setiap kebijakan politik. *Keempat*, adalah pendekatan legalisasi agama secara formalistik dalam konteks kenegaraan.⁷ Untuk pendekatan pertama (depolitisasi agama) biasa dikemukakan oleh para kaum sekularis (yang memisahkan agama dari wilayah politik),⁸ penguasa yang kurang mendalami nilai-nilai agama secara komprehensif dan kelompok Islamophobia.

Adapun tentang keterkaitan agama (Islam) dan politik (*siyāsah*) ini sebenarnya disinggung juga oleh Arkoun dalam tulisannya “Madkhal li dirāsah ar-rawābit baina al-Islām wa al-siyāsah” dalam bukunya *al-Fikr al-Islāmi, Qirā’ah ‘Ilmiyyah*,⁹ Arkoun berpendapat bahwa relasi Islam dan politik dapat didekati melalui dua pendekatan. *Pertama*, pendekatan historis yang konvensional yang bersifat deskriptif. *Kedua*, pendekatan pemikiran dan perenungan kembali tentang berbagai problematika dan kesulitan yang pernah muncul berkaitan dengan Islam dan politik, dimulai sejak pengalaman misi kenabian Muhammad s.a.w. di Mekah, maupun pengalaman politisnya di Madinah.¹⁰

Dalam karyanya *Al-Islām al-Akhlāq wa As-Siyāsah*¹¹ Arkoun menyatakan tentang teori Daulah Islamiyah dalam Islam sebenarnya sangat variatif. Secara *common sense*, umumnya umat berkeyakinan bahwa setiap Muslim berkewajiban untuk mentaati segala perintah Allah tanpa *reserve*. Setiap komunitas Muslim wajib mentaati syariat sang Khalīq sekaligus hukum yang dibawa oleh Nabi Muhammad s.a.w. Secara normatif-historis, manusia pertama Adam as diturunkan Tuhan ke bumi berfungsi sebagai khalifah yang melebihi kedudukan syetan

⁷ Lihat al-Mawardi, *al-Ahkām al-Sulthāniyah* (Beirut: Dar el-Fikr, tt). Lihat juga, Abul A’la al-Maududi, *The Islamic Law and Constitution* (Pakistan, Lahore: Islamic Publication Ltd., 1975).

⁸ Lihat, Ali Abd. Raziq, *al-Islām wa Ushul al-Hukm*, Kairo: Mathba’ah Misra Syirkah Musahamah Mishriyyah, 1925.

⁹ Lihat hlm. 143.

¹⁰ M. Arkoun, *Al-Fikr al-Islāmi, Naqd wa Ijtihād*, terj. Hasyim Shalih (Beirut: Dar al-Saqi, cet.II, 1992), hlm. 143.

¹¹ *Ibid*, hlm. 203-205.

bahkan malaikat sekalipun. Walaupun dalam realitas historisnya Adam sang khalifah pernah tergoda, karena kelemahan manusia, oleh godaan syetan, namun akhirnya Adam kembali bertobat dan tunduk dengan syariat Ilahiah yang sebenarnya. Inilah daulah pertama dalam sejarah kemanusiaan di alam ini. Kedaulatan ilahiah ini terus berlanjut pada masa para Nabi berikutnya sesudah Adam as, terutama Nuh, Musa, Ibrahim, Isa hingga Muhammad s.a.w. Jadi semua Nabi, demikian keyakinan mayoritas Muslim, telah membangun apa yang disebut dengan daulah ilahiah yang berdasarkan syariat Islam.

Dari sinilah muncul ide kesatuan umat (*al-mujtama' al-wahid*) di mana setiap Muslim memiliki ketundukan totalitas pada syariat ilahiah. Barangsiapa yang membangkang atau menolak konsep ketundukan ilahiah ini, mereka tidak akan mendapat tempat di surga pada hari akhirat nanti. Lebih lanjut Arkoun mengemukakan pandangan yang diyakini mayoritas Muslim dengan menyatakan bahwa fenomena ketundukan ilahiah di atas telah menjadi semacam rujukan dogmatis sejak dulu hingga sekarang.

Namun, komentar Arkoun, dalam sejarah pemikiran politik dan etika Islam ternyata tak dapat dinafikan munculnya pluralitas pemikiran tentang teori daulah Islamiah ini. Hal ini berdampak pula pada munculnya pluralitas gerakan politik Islam yang sejak dulu hingga era kontemporer ini menampakkan pelbagai perkembangannya. Sebagai contoh dari adanya pluralitas pemikiran tersebut Arkoun mengemukakan fakta politik: *pertama*, adanya ketidaktundukan Muawiyah pada rezim syariat, karena merasa kelompok Muawiyah bukanlah termasuk bahagian dari keluarga dekat Rasulullah s.a.w. *Kedua*, secara faktual Nabi Muhammad s.a.w. sendiri tidak memiliki putra pewaris dan penerus kepemimpinan Nabi. *Ketiga*, pewaris Nabi—para khalifah Islam—tidak lagi mendapatkan wahyu sebagaimana yang diterima oleh Rasulullah s.a.w. Dalam konteks ini Arkoun berpendapat bahwa secara etika politik, kaum muslimin bisa saja menggunakan teori politik Islam yang bersifat demokrasi parlementer maupun model lainnya sepanjang bisa mengakomodasi nilai-nilai universal dari ajaran syariat Islam.

Pandangan Arkoun ini sejalan dengan pemikiran Fazlur Rahman.¹² Berikut ini dikemukakan argumen Arkoun tentang pandangannya di atas.

Dalam artikelnya *“Ad-Daulah wa al-Fard fi al-Mujtama’ al-Islāmy”*,¹³ Arkoun mengutip pendapat as-Sayyid Muhammad Hakim Sa’id yang menyatakan bahwa konsep *syirā* identik dengan konsep demokrasi. Dalam sistem *syirā* atau demokrasi meniscayakan adanya majelis perwakilan rakyat yang memiliki wewenang untuk meng-introdukir pemikiran dalam perumusan syariat Islam secara rasional-kontekstual, tidak semata-mata normatif-tekstual.

Secara historis, penetapan syariat yang dilakukan sahabat bisa saja berbeda dengan apa yang sudah ditetapkan oleh Nabi sebelumnya. Sebagai contoh, ketika Abdurrahman bin Auf memutuskan untuk memisahkan kota Madinah, di mana dia meminta pendapat dari para ahli pikir tentang seseorang yang laik menjadi khalifah pasca Umar bin Khattab. Dia tidak mendelegasikan Usman sebagai khalifah melainkan setelah adanya konsensus dari orang-orang dekatnya.

188

Berdasarkan keterangan di atas, sangat wajar bila Arkoun menyatakan bahwa ide Negara Islam merupakan pandangan yang sangat utopis. Untuk lebih jelasnya kita kutip wawancara Arkoun sebagai berikut:

“Hingga hari ini tidak ada kesepakatan di antara umat Islam tentang defenisi Negara Islam. Jadi, sangat sulit untuk berbicara tentang Negara Islam. Sebab, setiap individu mempunyai interpretasi berbeda dalam memahami al-Qur’an. Perbedaan tafsir itu karena setiap individu memiliki latar belakang budaya yang berbeda dan memiliki permasalahan lokal yang berbeda. Jadi, Negara Islam adalah sebuah utopia, sesuatu yang kita inginkan tetapi mustahil untuk bisa diwujudkan. Kita tidak memiliki contoh. Ambillah misal Negara Iran. Khomeini menciptakan sebuah Negara yang ia klaim sebagai Negara Islam. *Toh ia tidak bisa menyelesaikan persoalan teologis antara Islam Syiah dan Sunni.* Karena itu, Khomeini menciptakan sebuah Negara nasionalis

¹² Bandingkan Mumtaz Ahmad (ed), *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, terj. Ena Hadi (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 117-126. Pandangan Rahman tentang ulasan ini dapat dilihat dalam, Fazlur Rahman, “A Recent Controversy over the Interpretation of Syura”, *History of Religion*, No. 4, Vol. 4/Mei 1981, p. 293.

¹³ Lihat hlm. 207.

Iran, bukan sebuah Negara Islam. Lihat apa yang terjadi di Iran sekarang. Semua pihak menuntut iklim yang lebih demokratis. Itu sebabnya kita perlu mengelaborasi teori modern. Itu sebabnya saya menyarankan untuk melakukan *pemikiran kembali terhadap Islam*".¹⁴

Memang intervensi atau campur tangan kekuasaan Negara terhadap suatu agama dapat menimbulkan disintegrasi sebuah bangsa. Intervensi Negara tersebut akan menimbulkan diskriminasi terhadap agama minoritas, munculnya hegemoni Negara atas agama, bahkan bisa mengarah pada munculnya penggunaan agama sebagai alat dan komoditas politik. Penaklukan agama oleh Negara atau 'subordinasi' tidak memecahkan persoalan yang ada bahkan melahirkan persoalan baru. Penaklukan ini bisa menimbulkan penindasan, baik terhadap kebebasan beragama maupun kebebasan berpolitik. Negara perlu membiarkan eksistensi agama, karena agama adalah urusan pribadi penganutnya dalam hubungannya dengan Tuhan, dan Negara sama sekali tidak berhak untuk mencampuri urusan tersebut. Intervensi Negara terhadap agama atau sebaliknya dapat menimbulkan hubungan kolusif bahkan aliansi di antara keduanya. Dalam situasi seperti ini, Negara bisa mengeksploitasi sentimen-sentimen keagamaan untuk tujuan tertentu, padahal kedua kekuatan ini—agama dan Negara—merupakan dua kekuatan yang paling perkasa. Oleh sebab itu, agama harus mengambil jarak dengan Negara atau pun politik. *Negara dan agama memiliki otonomi dan otoritas serta kedaulatannya masing-masing.*

189

Oleh sebab itu Negara tidak boleh mencampuri masalah intern keagamaan dan sebaliknya agama juga tidak boleh mencampuri masalah intern Negara. Namun keterpisahan bukan berarti tidak ada keterkaitan, karena masing-masing mempunyai tanggung jawab terhadap satu sama lainnya. Agama mempunyai tanggung jawab kenegaraan dan Negara mempunyai tanggung jawab keagamaan, namun harus dilaksanakan tanpa melanggar otonomi dan otoritas masing-masing. Kehidupan manusia sebagai insan Tuhan yang diatur agama, dan manusia sebagai unsur masyarakat yang diatur Negara, tidak mudah dipisahkan

¹⁴ Lihat, *Tempo*, 23 April 2000, hlm. 70.

oleh suatu garis yang tegas. Penjabarannya adalah Negara sebagai “bingkai” sedangkan agama sebagai “isinya”. Menurut peneliti, “Islam swasta” lebih langgeng ketimbang “Islam Negara” (resmi). Kita dapat belajar dari masyarakat Inggris yang lebih independen dan dapat melahirkan masyarakat yang swa-kritis dan kreatif, ketimbang misalnya, masyarakat Perancis yang serba tergantung pada Negara (sentralistik).¹⁵

Menurut peneliti, konsep Negara agama (*religion state*) melalui pelaksanaan semacam syariat Islam/Kristen dan lainnya—misalnya—haruslah bersifat inklusif, bukan eksklusif dan bertumpu pada eksplorasi nilai-nilai keagamaan yang universal melalui jalur-jalur yang demokratis. Dengan demikian, semua penganut agama akan merasa dapat menerima tanpa dibayangi oleh ketakutan secara ekstrim-eksklusif dan fundamentalistik. Lebih jauh lagi, upaya etatisme (penegaraan) agama sejauh mungkin dapat dihindari, karena etatisme akan berdampak pada pengistimewaan agama tertentu. Di masa mendatang, pelembagaan nilai-nilai keagamaan secara esensial-substantif lebih relevan untuk sebuah Negara modern. Bentuk kenegaraan seperti ini bisa disebut dengan *religious state* (bukan *religion state*). Kita sebut dengan *religious state* sebagai sintesis atau alternatif dari bentuk Negara teokrasi maupun *secular democracy*. Model *religious state* ini mungkin merupakan jalan tengah yang dapat meredam ketegangan ideologis-politis yang berkepanjangan di berbagai negeri Muslim, antara elite politik nasionalis-sekular-demokrasi dengan politisi Muslim yang cenderung terjebak dengan pandangan Islamisme.¹⁶

¹⁵ Bandingkan dengan Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (New York: Penguin Book, 1995), p.39. Untuk kasus Indonesia, pengalaman kelompok Islam moderat Muhammadiyah dan NU yang berorientasi sosial (*civil society*) dan kultural lebih signifikan ketimbang Islam fundamentalis lainnya yang berorientasi kenegaraan (Struktural). Bandingkan dengan Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000.

¹⁶ Lihat “Islamism: Islam as a master signifier”, dalam Bobby S. Sayyid, *A Fundamental Fear, Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, London & New York: Zed Books Ltd., 1997, p. 46-47.

Lebih lanjut Arkoun mengemukakan bahwa pada awal abad 20, negeri-negeri Muslim mengalami kemerdekaan dari cengkeraman kolonialisme dan imperialisme Barat. Namun uniknya, negeri-negeri Muslim itu kebanyakan tampil menjadi Negara modern yang bercorak *nation state*, hanya beberapa yang memproklamirkan diri menjadi Negara Islam (*Islamic state*) seperti Pakistan, Malaysia, Iran dan Saudi Arabia yang dengan jelas mencantumkan Islam sebagai dasar Negara. Seperti yang dikemukakan Esposito,¹⁷ banyak politisi Muslim pada era perkembangan mutakhir menduduki jabatan penting dalam ranah politik di masing-masing Negara. Kasus Indonesia, Malaysia, Aljazair, dan lain-lain merupakan bukti “keberhasilan” politisi santri tersebut. Para politisi Muslim ini menginginkan adanya substansiasi etika Islam dalam kehidupan politik kenegaraan. Namun yang menjadi persoalan, sekelompok Muslim ideologis-politis-fundamentalis—sebagaimana radikal—menginginkan munculnya *khilāfah*. Padahal sistem *khilāfah* ini berbeda dengan model *nation state*. Sistem *khilāfah* bertumpu pada konsep *ummah* (komunitas sosial politik berdasarkan kesamaan agama Islam), sedangkan *nation state* pada konsep *citizenship* (kewarganegaraan), dimana semua warga Negara—apa pun agama, jenis kelamin dan rasnya—berstatus hukum dan politik yang sama.

Adapun menurut Said Al-Ashmawy (pemikir asal Mesir), perlu dilakukan telaah kritis bila agama dikaitkan dengan Negara, yakni adanya kecenderungan eksploitasi agama untuk kepentingan politik penguasa Negara. Gejala demikian, menurutnya, bermula dari sejarah Mesir klasik. Fir'aun ketika berkuasa mengaku dirinya sebagai manifestasi Tuhan. Lalu menular pada Alexander Agung yang mengaku sebagai *God-King* serta Julius Caesar di Roma sebagai *God-Caesar*. Pada titik ini agama bergeser menjadi ideologi, bukan lagi realitas spiritual.

Pemikir lainnya, Dr. Inayatullah (anggota Komisi Hak-hak Asasi Manusia Pakistan) menyatakan pula bahwa konflik agama dan Negara

¹⁷ Lihat John L. Esposito, “Islamic Fundamentalism”, dalam *SIDIC*, Vol. XXXII, No.3-1999, p.12-13.

memang tak dapat dihindari, karena keduanya berusaha mempengaruhi masyarakat. Negara modern, katanya, harus diarahkan pada penghargaan terhadap kemanusiaan. Menurut Inayatullah, ada dua model hubungan antara agama dan Negara. Model *pertama*, hubungan tak langsung. Wujudnya, norma agama terserap dalam level Negara. Misalnya, norma persamaan dan kebebasan. Eksponen agama di sini tak perlu langsung ikut mengelola Negara. Model *kedua*, eksponen agama bekerjasama dengan elit Negara dalam politik. Pola demikian, dalam pengalaman Pakistan, menimbulkan problem serius. Pada level ini akan terjadi eksploitasi slogan agama untuk justifikasi politik. Dalam kenyataannya, Pakistan Negara terkorup meskipun membawa nama agama.

Masih tentang relasi agama dan Negara ini, Masdar Mas'udi, cendekiawan Muslim Indonesia, mengidentifikasi ada empat aspek Islam yang bisa terkait dengan Negara. *Pertama*, aspek hukum privat (pernikahan dan waris). *Kedua*, aspek ritual kolektif (penentuan hari lebaran, zakat dan haji). *Ketiga*, aspek moral (keadilan, permusyawaratan, persamaan, dan persatuan kemanusiaan). *Keempat*, aspek hukum publik (pidana dan tata Negara). Menurut Masdar, kontroversi antara Islam dan Negara lebih banyak terkait dengan aspek yang keempat. Tiap Negara Islam akan selalu mendeklarasikan pemberlakuan hukum Islam, seperti tampak di Arab Saudi, Pakistan, dan Sudan.¹⁸ Sebagai perbandingan, di sini peneliti ingin menambahkan, khusus untuk Indonesia agak lain, Indonesia sebagai *nation state*, namun di daerah-daerah tertentu telah diberlakukan syariat Islam, seperti: Aceh, Banten dan Sulawesi Selatan.¹⁹ **Keunikan pemikiran dan ekspresi politik keagamaan Islam di Indonesia terletak pada pernyataan “pelaksanaan syariat Islam tanpa khilafah dan Negara Islam”**. Apakah fenomena ini sebagai fenomena yang bersifat temporer, atau menjadi sebuah fenomena yang permanen di masa mendatang, atau lebih mencerminkan pada adanya ketidakjelasan konstitusional di Indonesia pasca reformasi. Untuk ini perlu penelitian tersendiri tentunya.

¹⁸ Lihat, “Khilafah atau Nation State”, *Gatra*, 22 April 2000, hlm. 96.

¹⁹ Bandingkan dengan, Robert W. Hefner, *Civil Islam*, hlm. 172.

Menurut peneliti, untuk menata masa depan hubungan antar agama dan Negara di negeri-negeri Muslim tampaknya perlu dilakukan berapa hal penting: *pertama*, kaum politisi santri perlu terus meningkatkan kualitas pengalaman berpolitik (*political experience*) mereka di arena politik kenegaraan di masing-masing Negara. Terutama Negara yang bercorak *nation-state*. *Kedua*, pola pemikiran (etika) politik Islam yang masih berkuat pada landasan epistemologi klasik perlu ditransformasikan ke arah pemikiran yang secara epistemologis lebih bercorak sosial—empiris sesuai dengan tantangan zaman yang ada. *Ketiga*, umat Islam khususnya para politisi Muslim harus terus berupaya melepaskan diri dari kungkungan berpikir historis—romantis dan normatif—teologis—apologis, serta harus berani melakukan terobosan kontekstual yang antisipatif dengan masa depan peradaban dunia. *Keempat*, isu-isu politik *khilāfah*²⁰ dan *penegakan syariat Islam* harus dikaji ulang, baik secara konseptual maupun relevansinya dengan konteks zaman, lebih khusus dengan realita sistem *nation-state* yang ada di berbagai belahan dunia Islam. Bukankah konsep khilafah pada hakikatnya lebih bersifat historis belaka, bukan sesuatu yang secara normatif Islam harus diwujudkan.²¹

Terkait dengan modus pengganti khilafah ini peneliti lebih cenderung pada peningkatan peran OKI (OIC)²² sebagai jembatan dunia Islam formal kenegaraan maupun wadah-wadah Islam internasional swasta semacam Rabithah ‘Alam Islamy dan sejenisnya. Demikian pula isu syariat Islam secara konseptual harus dijabarkan lebih realistis, inklusif dan kontekstual. Bukankah konsep syariat Islam juga bukan sesuatu yang baku dan normatif, mengingat begitu pluralnya pemahaman umat tentang syariat di dunia Islam.

²⁰ Bandingkan, SAKSI, No.13 Tahun VII/30 Maret 2005, “2020 Khilafah Berdiri, Kontroversi Mapping The Global Future”, hlm.34-41.

²¹ Pembahasan yang luas mendalam tentang konsep khilafah ini bisa dilihat dalam, Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph, Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge: university of Cambridge Oriental publications, 1986.

²² Lihat secara lebih tuntas tentang OKI (OIC) dalam, Muhammad Azhar, *Pemikiran Politik Organisasi Konperensi Islam dan Tata Dunia Baru*, (tesis belum diterbitkan), Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 1994.

Sejarah mencatat bahwa di dunia Islam pernah muncul puluhan bahkan ratusan mazhab, walaupun yang populer dan bertahan hanya empat mazhab terkenal (Maliki, Hanafi, Syafii dan Hanbali) ditambah mazhab Ja'fariyah di kalangan Syiah. **Bahkan pemahaman tentang syariat Islam bisa dikategorikan kepada tiga model pemikiran fiqh: tekstual-skriptural, liberal-kontekstual maupun kubu moderat.**

Menurut peneliti, secara umum, isu penegakan syariat Islam lebih relevan dengan menggunakan konsep *syariat substantif* ketimbang eksklusif. Model syariat substantif lebih dapat mengakomodasi atau mendamaikan dua tuntutan yang berbeda: warga Negara yang nasionalis-sekuler maupun kelompok Islam fundamentalis. **Negara bangsa—seperti Indonesia misalnya—lebih tepat menggunakan konsep syariat Islam yang substantif, agar pola ketegangan ideologis-politis yang sudah lama berlangsung antara kaum nasionalis-sekuler dengan Muslim fundamentalis segera bisa terpecahkan.** Sudah saatnya pola berpikir umat yang lebih bersifat ideologis-politis ditransformasikan ke arah berpikir yang lebih akademis.

C. Penutup

Pemikiran politik Arkoun pada hakikatnya sangat terkait erat dengan basis epistemologi pemikiran keislamannya yakni Islamologi Terapan, yang mengandaikan adanya pembacaan ulang khazanah pemikiran Islam (*deconstruction of Islamic thought*); upaya komparasi berbagai khazanah pemikiran (Islam-Barat); keluar dari logosentrisme pemikiran Islam klasik menuju epistemologi keislaman kontemporer melalui upaya pemanfaatan semiotika dan *social sciences*.

Berdasarkan paradigma Islamologi terapan di atas, salahsatu derivasi pemikiran Arkoun—sebagai fokus penelitian ini—adalah implikasinya di bidang pemikiran Etika politik Islam. Berdasarkan penelitian ini, peneliti menemukan tentang urgensi relasi simbiotik antara agama dan politik, dimana nilai-nilai religiusitas keagamaan dapat ditampilkan sebagai *content*, sedangkan Negara sebagai bingkainya.

Dari penelusuran yang peneliti lakukan, terlihat bahwa sejarah pemikiran politik Islam sarat dengan adanya tarik-ulur atau *overlapping* antara wilayah keagamaan yang spiritual—transendental dan etik—profetik, dengan wilayah kekuasaan politik kenegaraan yang profan, manipulatif, justifikatif-legitimitif (dimana agama lebih sering dijadikan sebagai alat legitimasi dan justifikasi politik penguasa, ketimbang pemanfaatan potensi religiusitas dan etika keagamaan yang humanis dan *social transformative*). Pada gilirannya, tafsir keagamaan juga banyak dipengaruhi oleh pola relasi kuasa (Foucault) yang dominan. Dengan kata lain, interpretasi tafsir keagamaan menjadi lebih monolitik, dan seringkali mengabaikan bahkan mengebiri (*mihnah*) adanya realitas pluralitas pemahaman agama di kalangan rakyat.

Di satu sisi, dikotomi antara wilayah keagamaan dan politik juga sangat rentan bagi teralienasinya potensi ruhaniah keagamaan, dimana jalannya sebuah kekuasaan menjadi nir—spiritual atau sekularistik—materialistik. Sebaliknya, fenomena *overlapping* struktural antara agama dan kekuasaan juga cenderung melahirkan tindakan politik keagamaan yang monolitik, hegemonik dan represif. Tampaknya, tatanan yang ideal relasi agama dan kekuasaan di masa depan lebih bersifat simbiotik (politik keagamaan yang integratif).

Secara historis, hubungan agama dan politik dalam sejarah Islam sering terjebak pada: politisasi simbol-simbol keagamaan, kolusi antara ulama dan umara serta munculnya upaya-upaya pemaksaan paham kekuasaan terhadap pemahaman keagamaan rakyat yang plural. Memang tak dapat dipungkiri, pola pemikiran politik Islam menjadi lebih kental dan rigid dalam suasana psikologis-sosiologis umat yang tertindas, sebagai akibat adanya intervensi Negara adikuasa dalam bidang liberalisasi ekonomi, politik maupun agresi militer di berbagai kawasan dunia Islam. Hal ini berdampak pada munculnya jargon-jargon Islam ideologis—sebagaimana yang sampai saat ini terus terjadi di kawasan Timur Tengah—yang dianggap menjadi katup pengaman atas kungkungan mentalitas politik keumatan, yang pada kenyataan lebih sering bersifat destruktif dan mereduksi potensi kemajuan peradaban Islam

masa depan. Namun, sebaliknya, fenomena politik yang berbasis ideologi keagamaan juga menjadi represif (seperti kasus-kasus *mihnah* dalam sejarah Islam). Maka isu-isu politik keagamaan seperti: *tegaknya khilafah, penerapan syariat Islam*, dan sejenisnya, harus dicermati secara kritis dan hati-hati, terutama untuk konteks sistem perpolitikan di Indonesia yang plural.

Di masa mendatang, pola pemikiran dan penerapan wawasan politik keagamaan yang humanis dan substantif lebih prospektif untuk dikembangkan, ketimbang wacana dan aksi politik yang justifikatif-legitimatif. Model spiritualitas atau religiusitas politik keagamaan sebagaimana yang pernah diteladankan oleh Nabi Muhammad s.a.w., *al-khulafā al-rasyidin* maupun era khalifah Umar bin Abdul 'Azis, layak dipertimbangkan dan dikaji ulang, sekaligus rumusan kontekstualnya di zaman kini. Sistem politik yang demokratis, terbuka dan *civilized* dapat menjadi arena yang luas dan konstruktif-partisipatif bagi tumbuhnya benih-benih peradaban Islam masa depan, sebagaimana yang pernah terjadi di zaman dinasti Abbasyiah. *Wallāhu a'lam bisshawāb.*

196

BIBLIOGRAFI

Ahmad, Mumtaz, *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, terj. Ena Hadi. Bandung: Mizan, 1986.

_____, *The Islamic Law and Constitutions*, translated and edited by Khursid Ahmad. Lahore: Islamic Publications Ltd., 1975.

Al-Mawardi, *Al-Ahkām al-Sulthāniyyah*. Kairo, 1983.

Arkoun, Mohammed, *Al-Fikr al-Islāmy, Naqd wa Ijtihād*, terj. Hasyim Shalih. Beirut: Dar al-Saqi, cet.II, 1992.

_____, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Johan Meuleman. Jakarta: INIS, 1994.

Azhar, Muhammad, *Pemikiran Politik Organisasi Konperensi Islam dan Tata Dunia Baru* (tesis belum diterbitkan). Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 1994.

_____, *Wawasan Sosial Politik Islam Kontekstual*. Yogyakarta: UPFE, 2005.

Crone, Patricia and Martin Hinds, *God's Caliph, Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986

_____, "Islamic Fundamentalism" dalam *SIDIC*, Vol.XXXII, No.3-1999, p.12.

197

Fauzi, Ihsan Ali (ed), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution*, Jakarta: LSAF, 1989.

Fukuyama, Francis, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Penguin Book, 1995.

Hefner, Robert W., *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000

Ma'luf, Louis, (ed.), *Al-Munjid fi al-A'lām*, cet. 9, Beirut: Dar al-Mashreq Publisher, 1976.

_____, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. Jakarta: Paramadina, 1992.

Meuleman, Johan, "Nalar Islami dan Nalar Modern, Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.4/IV/1993, h.99.

Rahman, Fazlur, "A Recent Controversy over the Interpretation of Syirā", *History of Religion*, Vol. 20, No. 4/Mei 1981

_____, *Islam*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1966

Raziq, Ali Abd. *al-Islām wa Ushil al-Hukm*. Kairo: Mathba'ah Misra Syirkah Musahamah Mishriyyah, 1925.

Riddell, Peter G., "The Diverse Voices of Political Islam in Post-Suharto Indonesia", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 13, No. 1, UK-USA: Carfax Publishing, 2002.

198 Sayyid, Bobby S., *A Fundamental Fear, Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London & New York: Zed Books Ltd., 1997.

Sa'ad, Suadi, *Islam Menghadapi Tantangan Kemodernan, Pandangan Mohammed Arkoun*. Jakarta: tesis IAIN Syarif Hidayatullah, 1995.

Syamsuddin, M. Din, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Pemikiran Islam", *Ulumul Qur'an*, 4 (1993).

Tibi, Bassam, *Krisis Modern dalam Peradaban Islam*, terj. Yudian W. Asmin, dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.

Gatra. 22 April 2000, hlm. Judul berita "Khilafah atau Nation State".

SAKSI. No.13, Tahun VII/30 Maret 2005, hlm. 34-41. Judul berita "2020 Khilafah Berdiri, Kontroversi Mapping The Global Future".

Tempo. 23 April 2000, hlm. 70.

Muhammad Azhar, Dosen FAI dan Magister Studi Islam UMY. Program Doktor Pascasarjana UIN Yogya. Hp. 081328205273.[]